
Kultūros raidos klausimai

ISSN 0203-7238. Problemos. 1991. Nr. 45

L. DONSKIS

Radikalusis istorizmas ir kultūros krizių filosofinė refleksija

Vargu ar įmanoma pateikti visiems priimtina, viską apimančią, nediskutuotiną, niekam abejonių nekeliančią istorizmo fenomeno definiciją. Istorizmu laikomas ir sociokultūrinis determinizmas bei fatalizmas, ir iš gamtos tyros į istoriosofiją ir socialinę teoriją perkeltas evoliucionizmas bei natūralistinė istorijos proceso interpretacija. Bet kuriuo atveju istorizmas paprastai yra siejamas su teorinės sąmonės panirimu į istorinio būtinumo stichiją, su tikėjimu istorijos, visuomenės ir kultūros raidos dėsniais.

Istorizmas yra palyginti nesenas reiškinys. Kaip ypatingas istoriosofinės bei sociosofinės refleksijos tipas ir savarankiška humanitarinio mąstymo paradigma, istorizmas atsirado XVIII a. Dž. Viko žmogaus ir istorijos vizijoje. Bet ir iki XVIII a. pats istorizmas turėjo solidų, kone fundamentalų istorinį kontekstą. Visiškai aišku, kad istorizmas esti nuoseklus ir nenuoseklus. Štai čia ir kyla painiava: neaišku, ką laikyti ir ko nelaikyti istorizmo apraiškomis. Pavyzdžiui, K. Poperis istorizmą laiko archaišku Vakarų intelektualinės raidos reiškiniu. O archaiškiausia istorizmo forma, K. Poperio manymu, laikytina ciklinė teorija ir viena ankstyviausių jos apraiškų - Platono aprašytas miestų gyvybės ciklas¹. Ši K. Poperio mintis yra ginčytina. Ciklinė teorija pati savaime dar nėra nei istorizmas, nei jo apraiška. Ciklinė teorija išties yra archaiškas reiškinys ir sietina ne su istorizmu, o greičiau su archaiškąja laiko samprata (laiko tiek ontine, tiek sociokultūrine prasme). Pakanka pasiremti M. Eliadės archaiško ir šiuolaikinio laiko skyrimu. Iš šios distinkcijos aiškėja, kad archaiškas laikas yra cikliškas, periodiškai ir neistoriškas, o šiuolaikinis laikas, anot M. Eliadės, yra judęs pirmyn, progresyvinis, istoriškas, ištisinis ir negrįžtamas. M. Eliadė parodo, kad archaiško laiko periodiškumas yra grįstas periodinio atpirkimo religija, o šiuolaikinis progresyvinis laikas yra grįstas galutinio atpirkimo laiko pabaigoje religija (iš pradžių - senovės žydų religija, o vėliau - krikščionybė, pateikusia klasikinę formuluotę)². Tad savo pirminiu pavidalu ciklinė teorija negali būti laikoma istoristine jau vien dėl to, kad savo esme yra neistoriška. O vėlesnis

¹ Popper K. R. The Poverty of Historicism. - London and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1979. - P. 110, 159.

² Eliade M. The Myth of the Eternal Return. - New York: Pantheon Books, 1954. - P. 55-58, 74,

ciklinės teorijos taikymas istoristinėje istoriosofijoje (visų pirma kultūros morfologų koncepcijose) - tai jau kita problema. Pati savaime ciklinė teorija tėra archaiška ir universali mąstymo schema.

Istorizmas genetiškai yra susijęs ne su klasikine, o su postklasikine filosofine paradigma. Iš klasikinės metafizikos, orientuotos į grynųjų, amžinų ir nekintančių idėjų bei esmių sritį, substancinius būties ir pasaulio pagrindus, negalėjo atsirasti savo prigimtimi visada variabilistinis istorizmas. Istoristinio požiūrio į pasaulį esmę sudaro žmogaus patyrimo istorinio aspekto hipostazavimas, jo suabsoliutinimas. Istorizmas nepalieka vietos pasaulio, žmogaus ir būties substancialumui (tai natūralu, juk viskas, anot istoristų, yra istoriška, viskas kinta, todėl nieko nėra amžino, išskyrus patį kintamumą), lygiai kaip eliminuoja jis ir klasikinę, Vakarų mąstymui ir kultūrai imanentišką absoliutumo dimensiją. Lieka tik žingsnis iki radikalaus istorizmo, skelbiančio, kad už istorijos nėra kitos realybės. O. Špengleris "Vakarų saulėlydyje" iškelia alternatyvą - prieš mus atsiveria arba "pasaulis kaip gamta", arba "pasaulis kaip istorija". Betradikaliu istoristu O. Špenglerį galima laikyti kaip tik dėl šios priežasties, o ne dėl jo ciklinės teorijos, kuri pati savaime, neįkomponuota į minėtą istoriosofinę paradigmą, anaipol nereikštų istorizmo. Istorizmas nutraukia visus ryšius su klasikine filosofine paradigma ir žmogaus prigimties klausimu. Klasikinė filosofija pripažįsta žmogų turint nekintančią, metafiziškai apibrėžtą prigimtį, o istorizmas laikosi radikaliai priešingos pozicijos. Šiuo požiūriu radikalaus istorizmo kvintesenciją geriausiai nusako CH. Ortega i Gasetas, teigdamas, kad "žmogus neturi prigimties, jis turi istoriją". Tad visiškai akivaizdu, kad istorizmas žmogaus ontinį statusą ir apibrėžtumą keičia istoriniu, ontines žmogaus buvimo pasaulyje prielaidas keičia istorinėmis. Žmogus tampa istorine būtybe, sukurta ir nuolat kuriama Visagalės Istorijos. Šitas panistorizmas, arba istoristinis solipsizmas, XIX a. tapęs Vakarų kultūros dvasiniais pagrindais, užbaigia klasikinės filosofijos epochą ir pradeda jos vidinį demontažą, kadangi viskas, kas egzistavo ir tebeegzistuoja pasaulyje, yra istoriniai reiškiniai, turį savo pradžią ir pabaigą, o todėl privalę stoti prieš istorijos teismą. Istorija, kažkada buvusi lokalizuota ir aiškiai apibrėžta žmogaus patyrimo dimensija bei sritis, tampa šio patyrimo centru, metafizinį, religinį, estetinį, mistinį ir kitokias galimas patyrimo formas išstumdama į periferiją. Garsusis G. Hegelio posakis "Die Weltgeschichte ist das Weltgericht" ("pasaulinė istorija yra pasaulinis teismas") aiškiai rodo, kad Istorija Europos kultūros hierarchijoje keičiasi vietomis su Dievu. Protinga, racionali skaidri, savo aukščiausių ir galutinių tikslų siekianti istorija (F. Šelingas, G. Hegelis), lygiai kaip ir iracionali, akla, autodestruktyvi istorija, su kuria, kaip ir su likimu, galima susitaikyti ir ją pamilti (O. Špengleris), išskyla virš žmogaus, jo tikslingos veiklos, laisvos valios ir diktuoja jam savo dėsnius bei įvykių logiką.

Atrodytų, radikalų istorizmą (panistorizmą) būtų galima drąsiai laikyti Vakarų mąstymo ir kultūros krizės simptomu. H. Dojeverdas, krikščioniškos filosofijos požiūriu kritikuojantis ir atmetantis panistorizmą, teigia, kad istoristinėse kon-

cepcijose "istorija nepalieka plyšio, pro kurį būtų įmanoma žvelgti į amžinybę", kad "radikalus istorizmas ir jo sąlygotas istorinis reliatyvizmas, XIX a. paskutiniuosius dešimtmečiais tapę Vakarų dvasiniais pagrindais, laikytini labiausiai nerimą keliančiais fundamentalios Vakarų kultūros krizės simptomais"³. H. Dojeverdo manymu, lyg kokių istorizmo prologu ir fundamentu tapo Italijos Renesanso laikotarpio humanistinis sąjūdis. Renesansas, pasak jo, "visų pirma buvo religinis sąjūdis, siekęs krikščioniškąją religiją transformuoti į žmogaus asmenybės ir žmonijos religiją. Tam reikėjo tikro žmogaus atgimimo, ne jo bibline prasme, bet jo dvasinio atgimimo ir tapimo absoliučiai laisva ir autonomiška asmenybe, virtimo savo paties likimo ir pasaulio valdovu prasme. Centrinė biblinė kūrimo, nusidėjimo ir Jėzaus Kristaus atpirkimo Šventosios Dvasios komunijoje tema buvo išties naujai interpretuojama humanistinės laisvės motyvu. Ši totalinė žmogaus asmenybės emancipacija reiškė ne ką kita, o tai, kad žmogus kuria pasaulį ir Dievą pagal savo atvaizdą"⁴. Ši totalinė žmogaus asmenybės emancipacija kartu reiškė ir teorinės bei filosofinės minties autonomizaciją, be kurios panistorizmo atsiradimas būtų neįmanomas. Panistorizmas galėjo formuotis tik po Viduramžių kultūros dezintegracijos ir Vakarų kultūros hierarchinės struktūros fundamentalių pakeitimų. Nuo humanizmo laikų teorinės minties srityje įsigalėjo dvi didžiosios temos, absorbuojančios visą filosofijos turinį, - gamta ir laisvė. Humanistinė filosofija eliminuoja antgamtinę sferą. Nebėra prasmės kalbėti apie žmogų, kaip žmogaus pasaulio ir kultūros kūrėją, jei jis tampa viso universumo demiurgu. Bet ši absoliuti laisvė tėra iliuzija, kadangi Paskutinis Teismas virsta Istorijos Teismu. Žmogus-demiurgas kuria virš jo paties išskylančią ir jį pavergiančią pasaulį. Vėliau Dž. Vikas, kurio "Naujas mokslas" yra laikytinas susiformavusio istorizmo paradigmos pradžia, kiek apriboja ir lokalizuoja naujojo visatos kūrėjo visagalybę. "Vikas, kuris pirmasis istorinę mintį ir istorinį mąstymą statė priešpriešiais matematiniam ir moksliniam mąstymui, kultūrą tapatino su žmonių visuomene, kurią jis vadino pilietiniu pasauliu (...) Jis teigė, kad ne gamta yra žmogaus proto sukurta, o tik žmogaus kultūros pilietinis pasaulis"⁵. "Naujo mokslo" autoriaus manymu, tikroji žmogaus protokūrybinė laisvė realizuojama ne matematika ir gamtos mokslais, o žmonių visuomenės kultūros pasaulio kūrimu. "Prie šios istorijos procesokūrybos prisideda racionalitautų mintis. Žmogaus kultūra, kaip kūrybinio proceso rezultatas, žmonių socialinį gyvenimą visiškai atskiria nuo gyvuliškos egzistencijos: vedybų ir šeimos socialiniai inštitutai, konvencionalaus socialinio ryšio formos, kalba, ekonomika, menas, teisė, moralė, religija. Taigi į kultūrą žvelgiama kaip į antrąjį pasaulį, einantį po gamtos pasaulio, kaip į specifinę istorinės realybės pasaulį"⁶. Kultūros pavertimas antruoju pasauliu

³ Dooyeweerd H. In the Twilight of Western Thought. - Nutley, New Jersey: The Craig Press, 1975. - P.61-63.

⁴ Ten pat. - P.64-65.

⁵ Ten pat. - P.89.

yra akivaizdžiai pastebimas daugelyje vėlesnių istoriosofinių ir sociosofinių koncepcijų. O. Špenglerio „pasaulis kaip gamta“ ir „pasaulis kaip istorija“ kultūrą ne tik paverčia antruoju pasauliu (specifinės istorinės realybės pasauliu), bet ir galutinai ištrpdo istorijoje. Jo koncepcijoje kultūros formų pasauliai, aukščiausių kultūrų formų kalbos, stiliai, sociokultūrinės fizionomijos, epochos praranda visas metaistorines ir metakultūrines prielaidas. istorijos ir kultūros morfologija nepalieka vietos pasaulio ir žmogaus būties substancialumui bei vientisumui. Istorija absorbuoja viską: „kultūras“ ir „civilizacijas“, „kultūros žmones“ ir „intelektualius nomadus“, „kultūros miestus“ ir „pasaulinius miestus“, rases ir tautas⁶.

A. Toinbis mėgino įveikti O. Špenglerio eschatologinį fatalizmą. Jo „iššūkio ir atsako“ bei „pasitraukimo ir grįžimo“ idėjos, paliekančios žmogaus veiklai nors minimalią valios laisvę ir tikslingumą, taip pat viltys, kad kada nors atgims tikra, nedogmatiška, sinkretiška krikščionybė, vienintelė galinti išgelbėti Vakarų pasaulį nuo jo likimo ir žlugimo, byloja apie A. Toinbio pastangas nenutraukti ryšių su klasikine istoriosofija ir pamatinėmis jos sąvokomis. Bet A. Toinbis siekė atmesti ir O. Špenglerio istorinį pesimizmą, ir Viktorijos amžiaus istorikų (ir istorinių) optimizmą (norėdamas užsitikrinti objektyvaus tyrinėtojo statusą, jis pastaruosius abu atmetė kaip vienodai tendencingus istorijos interpretavimo kelius), iš esmės likdamas O. Špenglerio istoriosofijos paradigmoje. A. Toinbio „civilizacijos“ ir „visuomenės“ yra ne kas kita, kaip špengleriškos istoriosofinės monadologijos padarinys ir logiška tąsa. Bet O. Špenglerio sociokultūrinės monados („kultūros“ ir „civilizacijos“) yra grindžiamos logiška ir nuoseklia kultūrų tipologija. Kultūra O. Špengleriui visų pirma yra unikalus, analogų neturintis kolektyvinės pasaulėjautos tipas, o tai kultūrą leidžia apibrėžti kaip viršistorišką, invariantišką struktūrą, kuri nėra absoliučiai tapati istorijai ar istorijos proceso fazei. Juk kultūrų sielos (Faustiškoji, Apoloniškoji, Magiškoji), anot O. Špenglerio, nekinta. Siela gali tik išnykti, suirus kultūros kūnui. Vėliau šis kūnas gali atgimti ir egzistuoti kitose kultūrose pavienių fragmentų ar idėjų pavidalu, bet iš esmės kultūros kūnas yra miręs. Jame nebėra sielos. Čia galima aiškiai įžvelgti istoriosofą Špenglerio ir kultūrologą Špenglerio konfliktą, sąlygojusį jo koncepcijos vidinį prieštarumą. O. Špenglerio koncepcijoje istorijos raida ir jos fazės nėra tapačios kultūros proceso fazėms. Tuo tarpu A. Toinbis apskritai netipizuoja kultūrų. A. Toinbio „civilizacijos“ yra tiesiog žmogaus visuomeniniai pasauliai. Jo koncepcijoje yra neįmanoma net grynai teorinė kultūros ir istorijos demarkacija. Riba tarp kultūros ir istorijos galutinai panaikinama. Kad ir kaip paradoksalu, bet šiuo požiūriu A. Toinbis yra griežtesnis deterministas ir radikalesnis istoristas už patį O. Špenglerį. Galima tik pritarti H. Dojeverdui, teigiančiam, jog „šis kultūros tapatinimas su visu žmogaus visuomeniniu pasauliu vyravo ir visose

⁶ Ten pat. - P.89-90.

⁷ Špengler O. *The Decline of the West*, vol.2. - London: G. Allen and Unwin, 1932 (New York: Knopf). - P.87-110.

vėlesnėse (po Dž. Viko. - L.D.) filosofinėse istorijos teorijose. Tai buvo tikrasis istorinio pasaulėvaizdžio pamatas, pagrįstas žmogaus patyrimo istorinio aspekto absoliutizavimu⁸.

Radikalus istorizmas, istoriją paverčiantis žmogaus būties alfa ir omega, vienintele veiklos arena ir dimensija, turiezacreligijos bruožų. Socialinėse teorijose jis dažnokai ir įgyta tokį pavida. Istorinį progresą teigianti istoriosofija ar sociosofija ir eschatologinė istoriosofija ar sociologija tik iš pirmo žvilgsnio gali atrodyti kaip priešybės. Kur kas akivaizdesnis šių tariamų priešybių sutapimo momentas. Ir vienu, ir kitu atveju besąlygiškai tikima istorijos dėsniais, istoriniu būtinumu, tuo tarpu istorinės alternatyvos paprasčiausiai eliminuojamos. Tad istorizmo negalima tapatinti vien su vienlinijine istorijos schema, vienlinijinio vystymosi idėja, evoliucionizmu. Toks tapatinimas reikštų sudėtingo reiškinių supaprastinimą, tai būtų pars pro toto. Istorizmo pradinis taškas dažnai esti kurios nors vienos kultūros formos ar sistemos hipostazavimas, jos suabsoliutinimas, pamirštant, kad kultūra visada egzistuoja kaip kontinuumas. Tai gali būti technikos, gamtotos ar apskritai mokslo raidos bei rezultatų absoliutizavimas, bandant rasti panašumų tarp mokslinio pažinimo progreso ir istorinės ar kultūrinės pažangos. Kaip pastebi K. Popperis, "Kontas ir Milis (...) manė, kad progresas buvo besąlyginė ir absoliuti tendencija, kuri gali būti redukuota į žmogaus prigimties dėsnius"⁹. Tuo tarpu visuomenės ir kultūros istorijoje nėra ir negali būti mokslui bei moksliniam pažinimui būdingo kumulatyvinio progreso. Istorizmo paradigma gali būti skleidžiama ne tik istorinio progreso, bet ir istorinio regeso idėjomis. Istorinio regeso idėja paprastai yra neat-siejama nuo jau minėto kurios nors vienos kultūros formos hipostazavimo (geriausias pavyzdys čia būtų technologinis determinizmas ir jį reprezentuojančių autorių - Ž. Eliulio, L. Memfordo - teorijos). Bet šiuo atveju norėtusi išsamiau aptarti ne O. Konto, Dž. S. Milio ar technologinio determinizmo tipų istorizmą, o jau minėtą radikalų istorizmą, substancializuojantį istoriją ir ją paverčiantį vienintele galima būties forma. Jei už istorijos nėra kitos realybės, jei nebelieka žvilgsnio į žmogų ir istoriją sub specie aeternitatis, tai nenuostabu, kad vienu iš pagrindinių radikalaus istorizmo formantų tampa eschatologinės istoriosofinės doktrinos ir sąvokos (saulėlydis, žlugimas, pabaiga). Šią artėjančio žlugimo nuojautą palaiko įsitikinimas, kad visos ankstesnės civilizacijos, pasak P. Valeri, buvo mirtingos. Savo kulminaciją radikalus istorizmas pasiekia lyginamajame sociokultūrinių monadų (jau minėtų O. Špenglerio "kultūrų", A. Toinbio "civilizacijų" ir "visuomenių") tyrinėjime. Bet čia mes susiduriame su paradoksu. Viena vertus, šios istoriosofinės teorijos iškelia ir tyrinėja kultūros krizės fenomeną, operuodamos istorijos ir kultūros morfologijos, kultūrosofinės komparatyvistikos argumentais ir analogijomis; antra vertus, net šių teorijų kritikai jas laiko (dėl akivaizdaus radikalaus istorizmo ir jo

⁸ Dooeyewerd H. In the Twilight of Western Thought. - P.90.

⁹ Popper K.R. The Poverty of Historicism. - P.152

sąlygoto istorinio reliatyvizmo) mąstymo krizės, netgi fundamentaliosios Vakarų kultūros krizės simptomai. Su šia kritika būtų galima iš dalies sutikti, jei būtų iki galo aiški patikultūros krizės sąvoka ir abejonių nekeltų jos teorinės refleksijos galimybės.

Nelengva pateikti viską apimančią, teoriškai ir metodologiškai precizišką kultūros definiciją ar kultūros sąvokos eksplikaciją. Šiuo atveju beveik viską lemia mąstymo prielaidos, teorinis kontekstas, į kurį patenka kultūros sąvoka, ir kultūrologo arba filosofo teorinės intencijos bei pasirinkta kultūros tyrinėjimo kryptis. Kultūros samprata yra daug ir kuo įvairiausių: sociologinė, antropologinė, sociopsichologinė, etnologinė, aksiologinė ir t.t. Šios kryptys savo ruožtu taip pat generuoja daugybę kultūros definicijų¹⁰. Žinoma, bendriausia prasme kultūrą galima apibrėžti kaip visuomenės gyvenimo ir veiklos būdą. O kadangi kultūra yra neišsivaizduojama be savo imperatyvinio poveikio žmogui ir visuomenei, be žmonių elgesį ir visą jų gyvenimą koreguojančios galios bei reguliatyvinės funkcijos, galima sakyti, kad kultūra visada yra visuomenės gyvenimo ir veiklos būdo formavimo priemonė. Bet kai kurių teoretikų įsitikinimas, kad kultūra neegzistuoja be žmogaus, kad kultūros apskritai neįmanoma tyrinėti be ją kuriančio ir jos kuriamo subjekto, tėra arba prietaras, arba eilinis istoristinio mąstymo triukas, istorizmo recidyvas. Egzistuoja sociokultūrinis lygmuo, kuriame kultūros tyrinėjimas be žmogaus ir visuomenės yra iš tikro neįmanomas, bet egzistuoja ir ontokultūrinis lygmuo, leidžiantis kalbėti apie kultūros ontologiją per se. Jei sociokultūriniame lygmenyje kultūrą galima apibrėžti kaip visuomenės gyvenimo ir veiklos būdą, tai ontokultūriniame lygmenyje kultūra yra savarankiškas formų pasaulis, formų kalba. Juk žmogaus kuriamos idėjos, sąvokos, teorijos, mitologemos, filosofemos, ideologemos, meno kūriniai nemiršta kartu su savo kūrėjais. Todėl mėginimas kultūrą apibrėžti pagal idealų žmogaus asmenybės modelį, iš kurio logiškai išplaukia gyvybės ciklas, ontokultūriniu požiūriu yra niekuo nepagrįstas ir ydingas, netgi filosofškai nekorektiškas, kadangi kultūros formų pasaulis neabejotinai turi savarankišką būtį. Kita vertus, ontokultūrinis lygmuo yra neįmanomas be sociokultūrinio. Kultūros formų kalbą supranta tik žmogus; kultūrą kaip didžiulį tekstą perskaito irgi tik žmogus. Jei kultūra yra autentiškai ir adekvačiai "skaitoma", realiame žmonių gyvenime ji tampa tuo, be ko žmonija apskritai negali egzistuoti - kolektyvine patirtimi ir jos modeliais, kolektyvine atmintimi ir jos formomis. Vadinas, be minėtų dviejų kultūros bei jos funkcionavimo supratimo lygmenų neįmanoma analizuoti ir tyrinėti kultūros funkcinių sutrikimų, jos krizių ir dezintegracijų. Jei nėra šių lygmenų koreliacijos, kiekvienas kultūros apibrėžimas neišvengiamai skatina redukciją. Dėl to drįstu manyti ir teigti, kad kultūra apskritai negali turėti logiškai ir metodologiškai nepriekaištingos definicijos, ji gali turėti tik koncepciją. Tą patį galima pasakyti ir apie kultūros krizės sąvoką. Antistoriniame, amžinumo dimensiją turinčiame kultūros formų pasaulyje negali

¹⁰ Žr.: Kroeber A.L., Kluckhohn C. Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. - New York: Vintage Books, 1952

būti jokių krizių (krizė gali reikšti nuosmukį, nuopuolį, funkcinį sutrikimą, persilaužimo momentą ar fazę, bet taip pat ir ciklo pabaigą, dezintegraciją - štai ši krizės termino reikšmė greičiausiai ir yra taikytina kultūros krizės sąvokai; priešingu atveju mes rizikuotume kultūros krizėmis vadinti ir laikyti bet ką, pavyzdžiui, ekonomines ir politines krizes). Jei kultūra yra redukuojama į antrąjį, specifinės istorinės realybės, pasaulį, iškyla pavojus lengva teoretikų ranka skambiu kultūros krizių pavadinimu "pakrikštyti" visas žlugusias ar žlungančias imperijas, socialinius sukrėtimus ar net gamtinius kataklizmus bei kosmines katastrofas. O kodėl gi ne? Juk pasekmės tos pačios - sunaikinti žmonės, kaimai, miestai (vadovaujantis šita logika, Pompėjos žuvimą neabejotinai derėtų laikyti kultūros krize), žuvusios ištisos etnokultūrinės grupės, tautos... Žodžiu, toks redukcionizmas akivaizdžiai veda į absurdą. Beje, šito galima nesunkiai išvengti - pakanka minėtus socialinius sukrėtimus traktuoti kaip krizių apraiškas ir pasekmes, o ne priežastis (nė nebandom jį tapatinti su kultūros krizėmis). Iš viso šitai aiškėja, kad vienas nuo kito atsieti sociokultūrinis ir ontokultūrinis eksplikacijos lygmenys negali nors kiek tiksliau apibrėžti ir paaiškinti kultūros krizės fenomeno. Tik jų sąveikos tyrinėjimas gali būti rezultatyvus. Tad kultūros krizę galima apibrėžti kaip visuomenės gyvenimo formų ir kultūros formų neatitikimą, jų prasilenkimą arba konfliktą. Kultūros krizė reiškia tokią situaciją, kada kultūros formos praranda savo imperatyvinę galią ir nevaidina jokio vaidmens realiaame žmonių gyvenime. Jei kultūros krizė, griežtai tariant, yra jos dezintegracija, tai galima kalbėti apie konkrečių gyvenimo ir veiklos būdų dezintegraciją. Metaforiškai O. Špenglerio kalba kultūros krizę galima nusakyti taip: kultūros kūnas nebeegzistuoja, jis išnaudojo visus savo augimo ir tobulėjimo rezervus. Ši mirusi, dezintegrutuota kultūra toliau egzistuoja tik kaip idėja. Galima (ideali) kultūra gali tęsti savo buvimą ženklų, simbolių, idėjų pavidalu, bet tikra (reali) kultūra išnyksta. Kitaip tariant, kultūros krizė anaipol nereiškia jos anihiliacijos. Kultūros krizė yra kultūros užmarštis, jos atitrūkimas nuo kasdienės žmonių veiklos ir gyvenimo pagrindų, kultūros formų atsijimas nuo gyvenimo formų, bet jokių būdu ne jos struktūrinis irimas, kultūros sistemų (mokslo, religijos, filosofijos, meno, moralės) antinomijos ir pan. Kultūros krizę aiškinti pačia kultūra, jos sistemomis, struktūriniais pokyčiais vargu ar prasminga. Viena vertus, toks aiškinimas būtų neabejotinai tautologiškas metodologine prasme (kultūra būtų aiškinama ja pačia). Kita vertus, tai panėšėtų į kultūrinį solipsizmą, kadangi kiekviena kultūra, kaip ir ją sukurusi tauta ar visuomenė, turi fundamentalias metakultūrines prielaidas, visų pirma - ontines. Kultūros krizės sąvoką galima eksplikuoti ir aksiologiškai, nes konkrečios kultūros krizė visada yra kartu ir konkrečios vertybinės orientacijos krizė. Rimtas aksiologinis šios problemos tyrinėjimas gal atvertų nemenkas jos supratimo galimybes.

Svarbus yra štai koks klausimas: jei kultūros krizės problemą kėlė ir tyrinėjo autoriai, reprezentuojantys istorizmo paradigmą, kodėl jų pagrindiniu teoriniu instrumentu tapo ciklinė teorija, savo prigimtimi vargiai suderinama su istorizmu? Prisimenant M. Eliadės archaiško ir šiuolaikinio laiko distinkciją, būtų galima drąsiai

teigti, kad istorizmui būdingas kaip tik šiuolaikinis laikas – judas pirmyn, progresyvinis, ištisinis, negrįžtamas, istoriškas. O ciklinę teoriją sąlygoja archaiška laiko samprata (archaiškas laikas – cikliškas, periodiškasis ir neistoriškas). Atrodytų, ciklinė teorija pati savaime ne itin dera prie istorizmo teorinio konteksto. Juk jai visiškai svetimas vienliniškumas, evoliucionizmas, vieno reiškinio virtimo kitu momentas, vystymosi idėja ir su ja susijęs perimamumo fenomenas. Ši situacija tuo ir paradoksali, kad O. Špengleris, sąmoningai siekęs ciklinę teoriją ir savo morfologinę koncepciją statyti priešpriešiais primityviai evoliucionistinei, vienlinijinei istorijos schemai, kitaip tariant, istorizmui, pats griebėsi istorizmo argumentų („pasaulio kaip gamtos“ ir „pasaulio kaip istorijos“ distinkcija), tuo tik įrodydamas aiškų istorizmo dominavimą istoriosofinėje mintyje. Be to, evoliucionizmas ir ciklinė teorija, pasirodo, vis dėlto nėra tokie jau nesuderinami dalykai. Pakanka prisiminti škotų sociologą P. Gedsą, savo evoliucionistinėje teorijoje tyrinėjusį miesto gyvybės ciklą. Dar įtikinamesnis yra L. Memfordo pavyzdys¹¹.

Ciklinė teorija yra genetiškai susijusi su periodiško ir neišvengiamo žlugimo idėja. Eschatologinis momentas šiai teorijai yra imanentiškas. O jei tiesa, kad ne tik gamta, bet ir visuomenės istorija nuolat negrįžtamai kinta, ciklinė teorija natūraliai tampa ypatingu teoriniu instrumentu, atskleidžiančiu įvairių kultūros fenomenų ir net ištisų civilizacijų „mirtingumo“ faktą. Daugybė žlugusių civilizacijų yra abejonių nekelianti istorijos realybė. Todėl visiškai pagrįstai A. Toinbis savo garsiajame „Istorijos tyrinėjime“ kelia du pagrindinius klausimus: 1) kodėl civilizacijos miršta? 2) ar heleniškosios civilizacijos likimas gali ištikti šiuolaikinį Vakarų pasaulį?¹² Kadangi kultūros morfologai rehierarchizavo nei istorinių epochų, nei kultūrų, jie tikrai neišvengė istorinio reliatyvizmo ir fatalizmo. Bet egzistuoja teorinė alternatyva – arba vienlinijinis evoliucionizmas, arba ciklinė teorija. O vienlinijinio evoliucionizmo kontekste kultūros krizė (gyvenimo ir kultūros formų susvetimėjimo bei dezintegracijos prasme) nustoja buvusi problema. Vienlinijinėje istorijos schemoje apskritai nėra vietos jokioms krizėms. Kita vertus, kultūros krizės visada turi savo fundamentalią istorinį kontekstą. Jeigu jo nepaisoma, kultūros krizės sąvoka gali būti redukuota į socialinius kataklizmus, ekonomines ir politines krizes, neįprastą estetinę programą turintį ir visuomenę šokiruojantį meną, nustoti realaus savo turinio ir virsti socialinės kritikos objektu. Kaip tokio vienmačio kriticismo pavyzdį galima nurodyti Frankfurto mokyklos atstovų H. Markūzės, T. Adorno veikalus, E. Fromo darbus. Žinoma, ciklinė teorija yra ydinga vien dėl to, kad Vakarų pasaulio ontinę ir sociokultūrinę situaciją perkelia į praeities kultūras. Bet kultūros krizės yra istorijos proceso realija. Tad lieka klausimas: ar ciklinė teorija turi svarių teorinių alternatyvų kultūros krizių klausimui?

Kultūros teorija negali neatlikti radikalaus istorizmo ir fatalizmo kritinės revi-

¹¹ Žr.: Mumford L. *The Culture of Cities*. - New York: Harcourt, Brace, 1938. - P. 283-299.

¹² Toynbee A. J. *A Study of History* (abridgement of volumes VII-X by D. C. Somervell). - New York and London: Oxford University Press, 1981. - P. 430.

zijos, kadangi pastarieji iš kultūros visiškai eliminuoja jos subjektyvųjį veiksnį. Galimas daiktas, visiškai išvengti determinizmo yra nelengva net kultūros teorijoje, bet jeigu istorija yra pakibusi virš žmogaus ir diktuoja jam savo dėsnius bei įvykių logiką, tai, drįsčiau teigti, pati kultūros sąvoka praranda prasmę. Kultūros kūrybos ir apskritai bet kokio kultūros akto substancinis branduolys yra tikslinga veikla ir laisva valia. Bet žmogus visų pirma turintis, o tik po to jau istorinį ir kultūrinį statusą. Šių lygmenų hierarchijos ir griežtos subordinacijos likvidavimas skatina tik tuščią antropomorfinį (istorinį ir kultūrinį) solipsizmą, kurio apraiška ir prielaida yra radikalus istorizmas. Žmogaus būtis, jo patyrimas ir raiška visada turi antistorinę dimensiją bei metakultūrinę prielaidą. Šiuo požiūriu kultūros teorija negali būti anapus ontologijos, ji tiesiog privalo būti ontologiška.

Aptariamąsios problemos aspektu rimto dėmesio nusipelno K. R. Poperio trijų pasaulių koncepcija. Tai yra universumo dalijimas į tris subuniversumus. Pirmasis pasaulis - fizinių kūnų ir jėgų, paties žmogaus kūno, smegenų, visų gyvuosiuose organizmuose vykstančių cheminių ir biologinių procesų pasaulis. Antrasis pasaulis yra žmogaus psichikos, pojūčių, potyrių, proto pasaulis. Trečiasis pasaulis - tai žmogaus proto produktų, kalbos, mitų, teorijų, technologijų, meninės kūrybos pasaulis. Tai yra kultūros pasaulis. Jam priklauso ir fiziniai objektai: knygos, pastatai, skulptūros. Bet kartu jie priklauso ir pirmajam pasauliui - daiktų subuniversumui. Vadinas, kultūros pasaulis ir jo objektai turi dviejopą ir dvimatę būtį - daiktišką (pirmasis pasaulis) ir idealią (trečiasis pasaulis). Kultūros pasaulio kūrėjas, taip pat daiktų pasaulio ir kultūros pasaulio ontinis mediumas yra žmogaus sąmonė, protas, jo veiklos tikslai. Daiktai nėra amžini. Jų laikinumas yra ontinis faktas. Bet kultūros pasauliui priklausančių daiktų žūtis ar anihiliacija jokių būdu nereiškia kultūros pasaulio ontinių pagrindų susvyravimo. Kultūros pasaulis, besiskleidžias kaip trečiasis pasaulis, turi savarankišką būtį. Jei sudegė J. S. Bacho ar V. A. Mocarčio kūrinių manuskriptai, jų kopijos ar įrašai, tai dar nereiškia, kad šie kūriniai nebeegzistuos. Čia vėl būtų pravartu prisiminti O. Špenglerio galimos ir tikros kultūrų distinkciją. Galima, arba ideali, kultūra yra tai, ką K. Poperio vadina trečiuoju pasauliu. Tikra, arba reali, kultūra gali būti interpretuojama kaip K. Poperio pirmojo ir antrojo pasaulių analogas. Tikrą kultūrą suponuoja kultūros pasaulio objektų daiktiškoji būtis (pirmasis pasaulis) ir kultūros pasaulio subjektai (antrasis pasaulis). Galima kultūra, pasak O. Špenglerio, net suirus tikros kultūros kūnui, "kultūrai" virtus "civilizacija", ir toliau egzistuoja kaip idėja. Nebėra kultūros kaip kūno, bet lieka kultūra kaip idėja. Tad galima kultūra yra ne kas kita kaip K. Poperio trečiasis pasaulis - autonomiškas kultūros pasaulis. "Trečiasis pasaulis iš esmės yra autonomiškas, nors mes nuolat jį veikiame ir patiriame jo poveikį. Jis autonomiškas, nors yra mūsų veiklos produktas ir gali pats esmingai veikti mus, kaip antrojo ir netgi pirmojo pasaulių gyventojus"¹³.

¹³ Поппер К. Логика и рост научного знания. - Москва: Прогресс, 1983. - С.446.

K. Poperio trečiasis pasaulis yra vertintinas kaip mėginimas įveikti istorizmą, kuriam kultūra visada yra antrasis pasaulis, "antrinė tikrovė" - ypatinga, nuo gamtos besiskirianti, specifinė istorinė žmogaus veiklos sfera. Tai kultūros koncepcija, atsiribojanti nuo Dž. Viko, O. Špenglerio, A. Toinbio, taip pat nuo O. Konto bei K. Markso teorinių tradicijų. Trijų pasaulių koncepcija kultūrai, istorizmo galutinai ištirpdytai istorijos procese, grąžina prarastas būties ir sklaidos sferas. Trijų pasaulių schemoje į kultūrą grįžta gamtinis ir antgamtinis, istorinis ir antistorinis, daiktiškas ir idealus jos būties aspektai bei matai. Trečiasis pasaulis - idėjų, sąvokų, teorijų, tekstų, menokūrinių pasaulis - gali būti tiriamas besavo subjekto (žmogaus), nes jis turi savarankišką ontinį statusą. Trečiajame pasaulyje nėra krizių, jos ten neįmanomos, lygiai kaip neįmanomas chaosas, sumaištis, kataklizmai ir disharmonija Platono idėjų pasaulyje. Visi pokyčiai, anot Platono, vyksta šešėliniame pasaulyje (daiktų pasaulyje, t.y. kintamumo ir laikinumo stichijoje). Tą patį galima pasakyti apie žmogaus pasaulį, nuolat kintantį, nepastovų antropomorfinių reiškinių ir prasmų pasaulį, kuriame gyvenimas ir mirtis, kūryba ir destrukcija išties susipina į vieną būties mazgą. Bet amžinumo ir nekintamumo pasaulis krizių nežino. Trečiajame pasaulyje žmogaus kūrybos ir veiklos rezultatai yra eternalizuojami, jie įgyja amžinumo ir savarankiškos būties statusą, niekais paverčiantį visas kalbas apie destrukciją, krizes, kataklizmus ir t.t. Kultūrą, kaip antrąjį pasaulį, visada galima suprasti ir interpretuoti pagal žmogaus gyvenimo modelį. M. Heidegerio žodžiais, tokiu kultūramirštai, kol gyvena. Tuotarpu kultūra, kaip trečiasis pasaulis, gyvena tol, kol gyvena ir miršta antrasis pasaulis - žmogaus ir jo istorijos pasaulis. Šiuo požiriu trečiojo pasaulio kvintesencija laikytina kalba. Ji pergyvena visus savo kūrėjus - žmones, visuomenes, tautas. Kalba yra tikroji kultūros erdvė bei kultūros formų gyvybė, o kartu ir vienintelis kelias į kultūrą. Ji yra fundamentali žmogaus veiklos ir buvimo pasaulyje ontokultūrinė projekcija į amžinybę. Kalba yra substancinė kultūros ašis, kadangi ji nuolat esti susijusi su kultūros esme ir pačiais pagrindais - veiklos rezultatų fiksavimu ir įamžinimu. Juk kultūra visų pirma yra žmogaus laikinumo ir istoriškumo įveikimo prielaida bei vienintelė galimybė. Todėl kultūros sąvoka ir koncepcija be amžinumo dimensijos ir ontologinio lygmens nesunkiai virsta nieko nebereiškančia teorine abrakadabra.

Istorizmui buvo ir tebėra būdingas vienas itin ydingas teorinis veiksmas - sudėtingo, polimorfiško kultūros fenomeno eliminavimas iš istorijos, istorijos pavertimas vieninteliu ir neatremiamu argumentu, kone magiška formule, visiškai ignoruojant tai, kad pati istorija ir istoriškumas yra kultūros sąlygoti reiškiniai. Tad nenuostabu, kad istoristai visur įžvelgia tik arba permanentinę kultūros pažangą, arba jos krizes ir atžangą. Kitokios žmogaus ir pasaulio vizijos bei teorinės panoramos istorizmo paradigma sukurti negali.

Atrodo, abejonių nekelia faktas, kad pagrindinė radikalaus istorizmo atsiradimo prielaida yra fundamentalūs Vakarų kultūros pakitimai, įvykę Renesanso ir Romantizmo laikotarpiams. Šių pakitimų esmę galima nusakyti labai trumpai ir

paprastai - tai kraštutinis antropocentrizmas, arba antropomorfinis solipsizmas, paskatinęs žmogų ir iš naujo sutvėrti pasaulį pagal savo atvaizdą, ir pradėti karą su universumu (šią naująją žmogaus ir visuomenės būklę geriausiai nusakė F. Bekono suformuluotas "dominavimo visatoje" imperatyvas bei principas). Turbūt neatsitiktinai O. Špengleris, kuris yra laikytinas radikalaus istorizmo patriarchu, savo sukurtą kultūros formų pasaulių istorijos viziją grindė archaiškąja laiko samprata (cikline teorija), ją nukreipdamas prieš šiuolaikiškąją laiko sampratą. Juk pastaroji, kaip parodė M. Eliadė, yra krikščioniškosios paradigmos sąlygota ir sukurta. Ši antikrikščioniška O. Špenglerio teorinė nuostata (ji yra antikrikščioniška ne savo dvasia, o mąstymo prielaidomis ir pamatinėmis teorinėmis struktūromis, t.y. ne konfesine, o metafizine prasme) greičiausiai yra ne kas kita, kaip romantikų antropocentristinio sąjūdžio (opastarojo ištakos - Renesanso humanistinis sąjūdis) ir F. Nyčės maištoprieš krikščionybą paveldas. Tokios tad yra teorinės ir ideologinės radikalaus istorizmo ištakos bei prielaidos. Radikalus istorizmas turi fundamentalų istorinį ir kultūrinį kontekstą.

Radikalus istorizmas, kaip sociologinė, kultūrologinė ir istoriosofinė paradigma, žmogų - šią ne tik gamtinę, fizinę, istorinę, bet ir antgamtinę, metafizinę, antistorinę būtybę - paverčianti tik istorine būtybe ir daugiamatę jo būtlį redukuojanti į istoriją, visada substancializuoja ne žmogų ir jo būtlį (juos radikalus istorizmas, priešingai, desubstancializuoja ir deindividualizuoja), o istoriją - žmogaus raiškos areną ir vieną iš tos raiškos pavidalų. Racionali istorijos vizija atskleidžia istorinio proceso ontinį atvirumą, jį siekia istoriją ir žmogaus istorinį patyrimą ne hipostazuoti, o priešingai, lokalizuoti ir tuo parodyti, kad istorija yra ne alfa ir omega žmogaus būties orbitoje, o veikiau tiltas, mediumas bei transcendencijos galimybė. Tuo tarpu radikalus istorizmas istoriją uždaro ir paverčia kone astraliniu ratu.